

O SOFRIMENTO (*PATHOS*) ENQUANTO CONDIÇÃO PARA A EXISTÊNCIA: UMA LEITURA EM KIERKEGAARD.

Marcos da Silva e Silva¹.

E.E. Ovídio Pires de Campos

 <https://orcid.org/0000-0003-1708-7782>

RESUMO:

A dissertação tem por tema o conceito de *Pathos* na filosofia de Kierkegaard. Ressalta a importância da paixão (*pathos*) pelo Absoluto relacionado ao sofrimento (*pathos*) nos diferentes modos de existência: estético, ético e religioso. O sofrimento, vivido em profundidade, é entendido pelo dinamarquês como condição necessária para que o homem se torne um “indivíduo” e possa, assim, relacionar-se ao “Inteiramente Outro”.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Existência; *Pathos*.

THE SUFFERING (*PATHOS*) WHILE CONDITION FOR THE EXISTENCE: A READING IN KIERKEGAARD

ABSTRACT:

The dissertation has for subject the concept of *Pathos* in the philosophy of Kierkegaard. The importance of the passion (*pathos*) for the Absolute one related to the suffering (*pathos*) in the different ways of existence stands out: aesthetic, ethical and religious. The suffering, lived in depth, is understood by the Danish as condition necessary so that the man if becomes a “individual” and can, thus, to become related it the “Entirely Other”.

KEYWORDS: Kierkegaard; Existence; *Pathos*.

O sofrimento (*pathos*) enquanto condição para a existência

¹Mestre em Filosofia Pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo – Brasil. Professor de Filosofia na E.E. Ovídio Pires de Campos – Santo André, São Paulo – Brasil.
Email: Freemarcos1@yahoo.com.br

Neste texto, pretendemos desenvolver o objeto de um breve estudo, entendendo o sofrimento como condição necessária para a existência. Por conseguinte, entendendo-o como *pathos* existencial e paixão pelo Absoluto, como finito e infinito.

“A existência é constituída de infinito e finito, o existente é infinito e finito” (KIERKEGAARD, 2008, p. 330). Assim, nos cabe compreender qual é, realmente, o significado das palavras *pathos* e “paixão”, em algumas obras de Kierkegaard.

Essa forma em que Kierkegaard apresenta o sofrimento desqualifica aquilo que entendemos por dor no sentido externo, ou meramente um sofrimento físico, pois trata-se de uma interioridade patética em “gênese dialética”(FARAGO, F., 2006, p. 221). Neste sentido, o sofrimento perde o seu caráter aterrorizante e ganha um sentido existencial; sofrer é compreender a profundidade das coisas, limitando o esquecimento de si mesmo, e é ao mesmo tempo, o modo da compreensão de si, sabendo que o aprofundamento das coisas não se dá somente no próprio sofrimento (no *pathos*), mesmo que seja o *pathos* o meio pelo qual o homem pode chegar a compreender a si mesmo.

Temos, assim, a seguinte definição: Paixão – a palavra dinamarquesa *Lidenskab* (paixão) traduz, do ponto de vista etimológico, o grego *pathos*; esses dois termos são, em parte, sinônimos. Assim como o *pathos*, a paixão comporta dois momentos: o homem sofre, mas exprime e conserva, ao mesmo tempo, aquilo que provoca o seu sofrimento:

Mas o patético consiste em exprimir isto na existência do existente; o patético não consiste a testemunhar uma beatitude eterna, mas transformar a sua própria existência no seu testemunho. (KIERKEGAARD, 2008, p. 330).

Entretanto, para Kierkegaard, a palavra “paixão” engloba um domínio mais vasto que a palavra *pathos*, podendo implicar a felicidade e o temor. Kierkegaard fala da “paixão da impaciência”, mas, ao mesmo tempo, a palavra paixão designa, para ele, uma emoção (*grebthed*) de ordem positiva e aplica-se até a mais elevada religiosidade, como por exemplo, quando se refere à paixão da fé, sendo este o meio de esconder o sofrimento daquele que está apaixonado, que é uma paixão pelo escândalo paradoxal amoroso com o Absoluto:

Ora, todo escândalo, no seu âmago, é um sofrimento. É o mesmo que este amor infeliz; mesmo quando o egoísmo (e já não parece contraditório que o amor em si mesmo seja um sofrimento?) explode em um golpe mais forte, mais que surpreendente, mesmo então ele sofre, é um ferido, e da dor e do ferimento sai esta enganosa manifestação de força, este simulacro de ação que ilude facilmente, sobretudo porque, mais que qualquer outra coisa, o amor próprio esconde seu sofrimento. (KIERKEGAARD, 2008, p. 87-88).

A palavra *pathos*, ao contrário, é utilizada apenas para indicar uma emoção positiva de ordem passional.

Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, distingue três espécies de *pathos*: o estético, o ético e o religioso, sendo que cada um pode, em sua respectiva esfera, revestir-se de formas diferentes. O *pathos* estético pode ser de ordem exclusivamente imediata, como Don Juan, Fausto e Assuero (o Judeu errante). Já o assessor Wilhelm, figura emblemática do estágio ético relaciona o *pathos* da “imediatidade” ao amor nascente (*forelskelse*), mas o *pathos* também pode implicar a relação sublime com uma idéia. Assim, Kierkegaard fala de “se perder na idéia”. O *pathos* estético, ou se dirige para o finito e o transitório, ou se relaciona de modo puramente abstrato a uma idéia, pois é incapaz de transformar a existência. Deve-se examinar mais de perto essa tarefa na sua dificuldade concreta, para evitar relacionar o *pathos* existencial ao *pathos* estético.

O *pathos* estético se afasta da existência, ou está na existência de uma maneira ilusória, enquanto o *pathos* existencial se aprofunda, ao contrário, na existência, e traz à luz, pela consciência que dela tem, todas as ilusões, ficando sempre mais concreto, transformando a existência pela ação. (KIERKEGAARD, 2008, p. 363).

No entanto, o *pathos* pode elevar-se em potência e seu mais alto grau é denominado de “o *pathos* do absurdo”. Este, só é possível na esfera do cristianismo que, com o “absurdo”, acentua qualitativamente como definição o *pathos* ético-religioso. Pela exigência da relação com o *pathos* do absoluto, o indivíduo não cessa de sofrer.

Nos comunica Kierkegaard:

A interioridade (o indivíduo ético e ético-religioso) compreende, ao contrário, o sofrimento como o essencial. Enquanto que o homem do imediato desvia, involuntariamente, o seu olhar da desgraça, não sabe que esta existe mesmo que não exista lá exteriormente, o homem religioso não cessa de ter o sofrimento presente ao espírito; exige o sofrimento no mesmo sentido onde o homem imediato exige a felicidade; exige o sofrimento e o tem, em que a infelicidade não exista exteriormente, porque não exige pela desgraça, senão a relação seria assim mesmo estética; ele é essencialmente desprovido de dialética sobre si mesmo. (KIERKEGAARD. 2008, p. 365).

Neste sentido, é o *pathos* existencial que não se realiza por meio do Absoluto, pois depende da ação, do imediato não-estético. Essa é a relação do telos Absoluto com triunfo da imediatidade, mas o indivíduo continua em plena existência e, por isso, é proibido de exprimir sua relação absoluta com o telos Absoluto.

Poderia parecer estranho que a ação fosse completamente o contrário do sofrimento e, por isso, pode-se também achar estranho que o sofrimento seja a expressão essencial do *pathos* existencial, que é ação. Por ser a ação a realização concreta do *pathos* existencial, não é uma relação passiva, nem subjetiva, mas uma

“paixão”; neste sentido, é necessário propormos uma distinção, entendendo que o pathos é uma ação reflexiva.

A distinção entre paixão e reflexão remete à distinção entre “objetividade e subjetividade”. A reflexão (refleksion), neste caso objetiva, opõe-se à relação subjetiva da paixão e do pathos. Kierkegaard utiliza a palavra “reflexão” para indicar um pensamento em exercício (movimento), em decorrência de seu interesse, particularmente pelo modo como esse pensamento deveria servir à existência, pois ele utiliza muito essa expressão, notadamente em contextos que esclarecem situações existenciais. Estando a existência ligada àquilo que é imediato, a reflexão compreende o sofrimento como um exercício do pensamento em sua relação com o pathos existencial.

O sofrimento, como expressão essencial do pathos existencial, significa que se sofre verdadeiramente. A realidade do sofrimento é o pathos e, por realidade do sofrimento, entende-se que sua persistência é essencial à relação patética com uma felicidade eterna, de forma que o sofrimento não é fundamentalmente revogado ou que não o ultrapasse, o que seria um recuo obtido ao se transportar a cena da existência num meio imaginário. (KIERKEGAARD. 2008, p. 123-124).

O sofrimento é real, pois sua revogação é o pathos existencial e, por real, entende-se que o sofrimento se dá verdadeiramente na vida, no cotidiano, por meio da ação, na relação do homem com sua própria existência. O pathos é a organização da existência, entendendo-se organização como “ação” organizadora no homem, uma jornada pessoal pela qual o existente deve passar. Neste sentido, o pathos se faz compreendido pelo homem quando ele se vê nesta relação; por conseguinte, esta relação é o correspondente entre a felicidade e a eternidade.

O pathos adequado, correspondente a uma beatitude eterna, é a transformação pela qual o existente altera tudo na sua existência, conforme este bem soberano. Para a possibilidade, a palavra é o pathos supremo; para a realidade, é a ação. (KIERKEGAARD. 2008, p. 123-124).

A felicidade eterna é o meio que o indivíduo tem para se relacionar com a sua existência que é real e, por isso, depende da felicidade eterna para corresponder-se com a realidade. Neste caso, a existência deve traduzir essa relação.

“Uma felicidade eterna traz-se num existente essencialmente à existência, ideal da realidade, e é referido-se a ela que deve corresponder o pathos”. (KIERKEGAARD. 2008, p. 327).

Kierkegaard diz que o problema colocado “como uma felicidade eterna, fundado sobre um saber histórico”, era um problema existencial e, como tal, patético e dialético. Na obra “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, Kierkegaard divide o pensamento em duas partes, ao falar do sofrimento. Na primeira parte, foi tratada a parte patética, que concerne à relação com uma felicidade eterna. Em seguida, na

segunda parte, ele passará a tratar da dialética, que é decisiva para a solução do problema.

A saber, a dialética é decisiva, na medida em que liga o patético para construir um *pathos* novo. Com isso, não de surgir novas categorias que esclarecem o *pathos* como um modo de existência. O *pathos* é o desenvolvimento temporal do homem, que se dá pelos estádios da própria existência, colocando o homem frente à possibilidade de ser.

O *pathos* do sofrimento nos estádios da existência

O sofrimento é, antes de mais nada, uma condição humana. É uma tensão em meio à existência, uma busca de felicidade por meio do Absoluto, no limite da própria existência.

O sofrimento é apresentado por Kierkegaard, nos diversos estádios. A título de esclarecimento, ao falarmos dos estádios (ou estágios), Gouvêa nos traz o seguinte: “A idéia de dividir a evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em estágios não começou com Kierkegaard, é claro, mas é uma característica muito comum da história da filosofia de Platão, passando por Agostinho, e até os idealistas. J. G. Fichte “dividiu a vida espiritual em cinco estágios de desenvolvimento, o individual, fazendo um paralelo e repetindo a história (...). Este tipo de esquema pode ser encontrado também em Schelling e Hegel, especialmente em “A Fenomenologia do Espírito”. Kierkegaard começou a pensar em estágios históricos durante sua fase hegeliana, por volta de 1837. Para ele, o primeiro estágio era representado pelas culturas orientais; o segundo, pelo paganismo; o terceiro, pelo romantismo; e o quarto estágio, pelo cristianismo (possivelmente segundo a interpretação de Hegel para o cristianismo” (GOUVÊA, 2006, p. 255).

O que precisa ficar claro é que Kierkegaard não cria um sistema dos estádios; os saltos que são realizados dependem inteiramente do indivíduo e das suas possibilidades de escolha:

O indivíduo entra em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus. Esses três tipos de relação representam as três possibilidades fundamentais da existência, ou seja, as três bases, a partir das quais se erguem as infinitas possibilidades da existência. Explicando esses tipos de relação, Kierkegaard apresenta três estádios de existência, que se excluem uns aos outros e não podem, de maneira alguma, ser objeto de síntese, pois são “assistemáticos”. (GOUVÊA, 2006, p. 251).

Fazer a síntese desses três estádios equivaleria a fazer o indivíduo concreto da existência desaparecer da espécie humana: o indivíduo concreto não pode entrar em contato, ao mesmo tempo, com os diferentes termos da relação, a não ser de maneira abstrata e especulativa. (LE BLANC, 2003, p. 53).

Em “Ou...Ou...”, encontramos uma primeira definição nos dois primeiros estádios, onde o próprio Kierkegaard questiona e responde as diferenças que há entre o estágio estético e o estágio ético:

Mas o que aquilo quer dizer, viver esteticamente e viver eticamente? O que é a estética num homem; o que é a ética num homem? Àquilo responderei: a estética num homem é o que o faz imediatamente o que ele é; a ética é aquela pela qual ele se torna o que vem a ser. Aquele que vive na estética, pela estética, e para a estética que se encontra nele, vive esteticamente. (KIERKEGAARD. 2008, p. 418).

eticamente, o pathos supremo é aquele do interesse que se exprime, dizendo que transformo a minha existência, agindo segundo o objeto do meu interesse. Esteticamente, o pathos supremo é aquele do desinteresse.

A partir da preocupação com os estádios, buscaremos entender, entre eles, como o pathos encontra-se inserido, tanto nos estádios, como nos interestádios, na ironia e no humor.

O estético

No estético, encontramos uma caracterização de dois modos: o estético imediato e o estético reflexivo.

A expressão do primeiro é a música de Mozart, a única capaz de apreender a imediatidade do desejo. Para Kierkegaard, as figuras desta expressão do estádio imediato são, de modo especial, Don Juan, um indivíduo que tudo sacrifica pela busca incessante de prazer imediato, realizando seus desejos de maneira ardilosa. Junto a este, e especialmente, Don Giovanni, da ópera homônima. Outros são: Papagem (A Flauta Mágica) e Pagem (As Bodas de Fígaro).

Já o segundo, o reflexivo, não há a verdadeira preocupação consigo, é inerente a existência humana, o “esteta”, “cortado de si mesmo se isola a cada momento do tempo, para dele fazer uma totalidade intensiva que lhe serve de eternidade” (FARAGO. 2006, p. 120). Para o esteta, o sofrimento se relaciona de forma contingente à existência. Ainda que esse sofrer acidental possa persistir, a persistência do que se relaciona de modo contingente à existência não é a persistência essencial.

O esteta, que vive à margem de si mesmo, vive na “dor”, num sofrimento não reflexivo, imediato. O estádio estético está associado ao imediato, e não há aceitação consciente de um ideal. O esteta evita compromissos a todo custo, encarando-os como uma limitação. Ele vive para o momento, na busca sem descanso pelo imediato, mas ele nunca alcança a satisfação. Variedade, e não conexão, é o mais importante. A possibilidade de algo é mais importante de que a sua realização. Como ele vive para o agora, sua vida torna-se uma série de momentos desconexos, sem senso de continuidade:

Eu sou um esteta, um erótico, que tem conhecido a natureza do amor, a sua essência, que acredita no amor e o conhece profundamente, e que me reservo somente a opinião muito pessoal de que uma aventura galante apenas dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se atingiram os últimos favores. Eu sei tudo isso, entretanto, sei também

que o supremo prazer imaginável é o de ser amado, de ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho no espírito de uma jovem é uma arte, sair dela é uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela. (KIERKEGAARD. 1947, p. 231).

O esteta sofre, melancolicamente, por não ter percebido o passado que passou, e o presente que passa, sendo o próprio esteta a existência presente de um passado. O esteta não vê a esperança da vida, pois esta tem um caráter injustificável, corroendo a existência por dentro e lhe dando um sentido de absurdo. “A esta negação da inquietude, que trivializa a existência, o espírito mais profundo opõe sua melancolia”. (FARAGO, 2006, p. 120). O esteta é, assim, a não compreensão de si, este sofrimento não reflexivo. E isto é o que fere o homem, provoca a dor de quem quer permanecer nesta existência.

Existem três esferas de existência: a estética, a ética e a religiosa. A essas três esferas correspondem duas zonas-limite: a ironia é a zona-limite entre a estética e a ética; o humor, a zona-limite entre a ética e a religiosa. (KIERKEGAARD. 2008, p. 418).

A vida estética é uma talhação para um salto dialético, caracterizado pela escolha de possibilidade.

O interestádio: a ironia

A ironia é a zona limite do estádio estético que confirma com o ético. Tratar da ironia é sempre um problema complicado, pois a ironia² obriga o indivíduo a fazer a seguinte escolha:

(...) é essencial ao irônico jamais enunciar a ideia como tal, mas apenas sugerir-la, fugazmente, e tomar, com uma das mãos, o que é dado com a outra, e possuir a ideia como propriedade pessoal, onde a relação naturalmente se torna ainda mais excitante. E assim, então, desenvolveu silenciosamente no indivíduo a doença, que é tão irônica como todas as coisas que consomem, e que faz o indivíduo sentir-se no melhor estado, quando a sua dissolução está mais próxima. O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de asas, acalentando-o até o sono chegar e atormentando-o com sonhos inquietos. (KIERKEGAARD. 1991, p. 51).

Na ironia se mantém aberta a porta de toda possibilidade; ela compromete o homem com a sua existência.

² “A tese de Kierkegaard a respeito da ironia parece ser mais diferenciada: ele rejeita a ironia romântica, por não ser suficientemente radical, e por não ter mais justificativa, a partir da revelação cristã, pois a realidade do irônico “é somente possibilidade”. Distingue a Sócrates, justificada, em seu tempo, e a moderna, pós-fichteana: “A primeira forma é, naturalmente, aquela na qual a subjetividade, pela primeira vez, faz valer o seu direito na história universal”. (ALMEIDA.; VALLS, 2000, p. 27).

De outra forma, a ironia é uma atitude, que relaciona tudo a uma importância relativa, além de ser, também, um meio de comunicação. “Ora, se a ironia é uma atitude diante da vida, é também uma forma de comunicação”. (ALMEIDA; VALLS, 2000, p. 21).

Segundo Kierkegaard, ao falar da figura da linguagem irônica, temos o seguinte:

A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos, num tom sério, o que, contudo, não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente diz, em tom de brincadeira, algo que se pensa a sério, ocorre raramente. (KIERKEGAARD, 1991, p. 216).

“O ironista é aquele que ressalta as particularidades da vida finita e as da vida infinita, mas que ainda não optou pela última, porque busca na vida finita os clarões fugidios do infinito: o infinito do desejo, o infinito da satisfação e assim por diante”. (LE BLANC, 2003, p. 59). A ironia aparece quando referimos, sem cessar, as particularidades do mundo finito à exigência ética infinita, deixando explodir a contradição.

A ironia é uma determinação de existência, e tem, por conseguinte nada mais risível, apenas crer que é uma maneira de falar, ou quando o escritor considera-se feliz de exprimir-se, ironicamente, de vez em quando. (KIERKEGAARD, 2008, p. 418).

O indivíduo ironista, segundo Kierkegaard, tem consciência de um “eu” real e ideal. A ironia é assim, um meio entre o estético e o ético.

O ético

Como procedente do estágio estético, a dimensão ética é a dimensão da própria liberdade, um espírito de seriedade; está integrada a uma vida equilibrada, regulada pela lei moral. A lei moral implica sofrimento, pois é novamente a escolha de si:

A pessoa ética tem seu centro em si mesma, não fora de si. Enquanto a pessoa estética esquece de si, a pessoa ética tenta esquecer tudo, exceto ela mesma. A pessoa ética escolhe a si mesma em seu valor eterno. No ético, a repetição torna-se uma possibilidade, já que se é ao universal e, continuamente, se torna atitude com pensamento no eterno. O esteta identifica a felicidade humana com prazer. O ético “identifica a felicidade humana como uma realização de uma tarefa obrigatória, tão essencialmente relacionada à personalidade, a ponto de ser imanente a ela, sendo nada mais nada menos que a realização do seu verdadeira e dado “eu”. (GOUVÊA, 2006, p. 260).

O ético é provocado por meio do salto com o compromisso de si. Diferente do estético, que goza do mundo, o ético é comprometido:

Em contraposição com uma concepção estética da vida, que tem por objeto o gozo, ouve-se falar, frequentemente, de uma concepção de vida que preconiza, como finalidade da vida, o cumprimento dos deveres. Com isso, pretende-se designar esta concepção ética da vida. Mas a expressão é muito imperfeita e quase se poderia dizer que foi inventada para não servir a ética. O certo é que, em nossos dias, a gente sempre se vê empregada, de tal maneira que é difícil não sorrir, quando, por exemplo, Scribe faz pronunciarem essa frase com uma seriedade grotesca, que contraste com o prazer e a alegria do gozo. O erro consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proporções particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é, naturalmente, feia e aborrecida, e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, não reside no dever, mas nos homens. (KIERKEGAARD, 2008, p. 507).

E a vida ética é um reconhecimento existencial a partir da realidade. Da sua própria história:

O indivíduo do qual falamos descobre, atualmente, que o “si mesmo” que escolhe possui em si uma riqueza infinita, na medida em que tem uma história, (...) na qual reconhece a sua identidade com ele mesmo. (KIERKEGAARD, 2008, p. 534).

Kierkegaard vê que esse é o momento da aceitação factual do “eu” histórico, sendo assim, um momento de auto-conhecimento, é uma escolha frente à liberdade, no sentido mais profundo e comprometido:

Mas o que é, por conseguinte, este eu mesmo? Se eu quisesse falar em um primeiro momento, designá-lo por uma primeira expressão, a minha resposta seria esta: este que é ao mesmo tempo o mais abstrato e o mais concreto – é a liberdade. (KIERKEGAARD, 2008, p. 506).

“Na vida ética, o homem submete-se a uma forma, conformar-se ao universal; renuncia ao instante, renuncia a ser excepcional”. (LE BLANC, 2003, p. 61). As obrigações são impostas ao indivíduo da vida ética, pois não há como fugir de si mesmo, uma vez que já foi feita a escolha. É uma escolha pela seriedade. Pelo comprometimento com o social.

O interestádio: humor

O humorista é aquele que, frente ao Absoluto e da sua condição humana de não consciência do estádio ético, ri frente aos seus erros e seu sofrimento. Essa posição intermediária do humor, faz com que ele tome uma posição a respeito de si

na existência. O humor, segundo Kierkegaard, encontra-se no mais alto nível de cristianismo, pois está numa posição intermediária, entre o ético e o religioso.

A consciência (religiosa) da eternidade é sustentada pela tomada de consciência que o humor tem frente ao limite da condição humana e do encontro com a finitude; é o estágio em que os pseudônimos de Kierkegaard, Frater Taciturnus e Johannes Climacus, permanecem. Estes são incapazes de tomar uma solução. Kierkegaard diz que, por isso, mesmo que ele fosse realmente um observador, diante de tal espírito religioso, chegaria a conceber apenas uma suspeita de sua interioridade graças ao humor e, no que lhe concerne, ele sabe muito bem que “não é um espírito religioso”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 507).

Por isso, a vida deve ser elevada ao religioso, não permanecendo limitada ao humor. O espírito religioso interpõe entre ele e os homens uma muralha secreta, a fim de defender e de proteger a interioridade do sofrimento e de sua relação com Deus.

O religioso: o sofrimento religioso no limite da religiosidade “A” e “B”

É Climacus que fala no post-scriptum, de dois tipos de religiosidade, que ele chama de A e B. Eu acredito que o próprio filósofo não chamaria o primeiro tipo de verdadeira religião. A religiosidade A é a religiosidade do esteta, do ironista, do esteticista, e do humorista, que ainda não chegaram a uma verdadeira compreensão do que significa ser religioso, isto é, do que significa ser cristão, e ser cristão implica, necessariamente, o sofrimento, o pathos religioso.

O sofrimento, pathos, parece pertencer somente à categoria religiosa, pois como vimos, o pathos existencial é a ação transformadora, “o pathos existencial é ação ou transformação da existência”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 362). Mas, como transformar essa ação transformadora em um telos Absoluto? Quando se aprofunda o pathos religioso, deve-se fugir do pathos estético, pois este último sempre se afasta da existência, não tendo consciência da sua ação, o que nos leva a entender que a religiosidade se dá na existência, por meio da ação, tendo o estágio religioso passado pelos anteriores, como observa Ricardo Gouveia:

A existência religiosa inclui a existência ética, é certo, tanto quanto inclui a existência estética, mas ela transcende estas categorias, e é precisamente por isso que ela pode abrangê-la, pois ao mesmo tempo ela as purifica, relativiza e destrona. “Prosseguindo de um estágio para outro estágio, os limites anteriores não são simplesmente deixados para trás, como degraus numa escada, mas são absorvidos e relativizados”. (GOUVÊA, 2006, p. 262).

O pathos transita nos estágios, fazendo o estágio religioso intensificar ainda mais o pathos, e este, por sua vez, intensifica a existência.

(...) Quanto ao religioso, diz Climacus, é um requisito essencial que ele tenha passado pelo ético (...) se o religioso é na verdade o religioso, se ele submete a si mesmo à disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo,

ele não pode se esquecer que o pathos religioso não consiste em cantar, salmodiar e compor versos, mas em existir (...). (KIERKEGAARD, 2008, p. 362).

O sofrimento é universal e acompanha o homem em todos os seus momentos. Coexiste com ele na resignação e, neste momento, nos comunicamos com a religiosidade “A”.

A religiosidade “A” pode levar alguém a uma percepção de Deus e ao reconhecimento que nossa relação com Deus deve ser mais importante do que qualquer outra coisa. Para alcançar este nível de consciência religiosa, exprime-se o que Kierkegaard chama de “resignação”, um fenômeno notadamente ético-religioso, um morrer para o mundo, uma completa renúncia à realidade.

Resignar significa, para Kierkegaard, uma vontade de desistir do finito em prol do infinito. Esse é o edificante da esfera da religiosidade “A”; é aquele da imanência, que consiste no aniquilamento do indivíduo, no colocar-se de lado para encontrar Deus, sendo Ele mesmo o seu obstáculo.

É com Johannes de Silentio que encontramos o exemplo da religiosidade “A”, mas é preciso entender que esta religiosidade não é, ainda, o verdadeiro estágio religioso, mesmo que seja pelo edificante, um meio compreensivo da existência, mas em nenhum momento pode chegar ao verdadeiro pathos.

O edificante da esfera religiosa “A” é aquela da imanência; ele consiste para o indivíduo, em se aniquilar, colocar-se de lado para encontrar a Deus, porque ele próprio é obstáculo. A estética resulta sempre de que o indivíduo imagine estar completamente à procura de Deus, que ele acaba por alcançar; na ilusão que o indivíduo sem dialética tem de apoderar-se de Deus como um objeto exterior. O edificante se reconhece, pois aqui, muito juntamente no negativo, no aniquilamento de si em que se encontra a relação com Deus, para aí soçobrar, padecendo o sofrimento, o padecer total e aí se fundar, porque Deus é o fundamento dele, com a condição que seja afastado todo o obstáculo de ordem finita, a começar pelo próprio indivíduo na sua natureza finita e seus debates com Deus. (KIERKEGAARD, 2008, p. 466).

A busca pela infinitude despoja o homem da imediatidade que lhe é conferida, iniciando a sua relação com o absoluto por meio da renúncia; o indivíduo é uma imediatidade à disposição, e a imediatidade não é a felicidade externa, porque quanto mais se é feliz, e a interioridade é favorecida, mais fica claro que tal condição é interior, propriamente no interior:

Porque mais se está feliz e favorecido exteriormente, quando o sofrimento, no entanto existe, mas ele é claro que reside no interior, precisamente dentro; e mais, o religioso de primeira qualidade distingue-se da mistura do pastor. (KIERKEGAARD, 2008, p. 369).

A opção pela vida religiosa comporta contradição, pois a contradição vem de fora. O homem do imediato é, por essência, feliz, e a concepção que a imediatidade

se faz da vida é aquela da felicidade e, mesmo que queira buscar o Absoluto, é ainda uma tarefa ideal, pois trata-se de uma relação relativa na busca da felicidade:

Ora, o indivíduo real existe na imediatidade, e como absoluto, nos objetivos fins relativos. O indivíduo não começa, portanto. Requer o bem, por referir-se, por sua vez, de uma maneira absoluta ao Telos absoluto, e de uma maneira relativa aos objetivos relativos, porque estando na imediatidade, é precisamente colocado em sentido oposto; mas começa a exercer a relação absoluta pela renúncia. (KIERKEGAARD, 2008, p. 466).

A infelicidade é uma espécie de estreita passagem sobre o caminho do homem do imediato: ele se encontra colocado aí, mas sua concepção da vida deve, por natureza, sempre lhe dizer que a infelicidade acabará, porque ela é uma hóspede estrangeira. Se ela não acaba, o homem desaparece; aí a imediatidade acaba e se encontra preparada uma passagem para uma outra inteligência da infelicidade, a do sofrimento, que não se aplica a tal ou qual infelicidade, mas essencialmente ao sofrimento.

Depois do triunfo da imediatidade ter sido triunfada, o indivíduo mantém a sua existência plena e, por isso, é novamente impedido de exprimir sua relação absoluta com o telos Absoluto. Neste caso, a diferença se dá por meio da ação religiosa, onde se reconhece o sofrimento:

É verdade que a ação precisamente poderia aparecer como o que há de mais oposto ao sofrimento e, de certo modo, parece bizarro dizer que a expressão essencial do pathos existencial (que é ação) é o sofrimento. (KIERKEGAARD, 2008, p. 363).

O pathos existencial se relaciona ao fato de se existir, essencialmente, e a existência essencial é a interioridade. A ação da interioridade é o sofrer, porque o indivíduo é incapaz de se transformar e, então, apenas afeta a transformação e, é por isso que o sofrer é o agir supremo no foro interior.

O homem, como um todo na natureza, sofre e geme com dor angustiante, pois a sua existência é um todo concebível, além de ser uma relação direta com o Absoluto, uma determinação existencial, escolha de si por meio do outro e sabe que o outro não se limita a ser mais um.

O sofrimento do homem está próximo ao sofrimento do mundo da natureza. Ambos, porém, dão-se de forma diferente, pois o sofrimento do mundo da natureza dá-se de modo dialético. O que pretendemos não é comparar a natureza histórica dialética com a natureza do sofrimento humano, mas aproximá-la por suas definições, entendendo que a natureza não cria história, entende-se que o seu sofrimento é real, semelhante ao do homem.

A fim de enfatizar esse postulado, evocamos Johhanes Climacus:

A dificuldade provém de que a natureza é abstrata demais para ser, rigorosamente falando, dialética em relação ao tempo. Esta é a

imperfeição da natureza, não ter história em nenhum outro sentido, e sua perfeição está em conter, não obstante, uma alusão à história (ou seja: que ela deveio, o que é o passado; que ela existe, o que é o presente), enquanto que a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e, contudo, absolutamente não possui história. (KIERKEGAARD, 2008 , p. 109-110).

Podemos dizer, assim, que o sofrimento é essencial tanto à natureza em si como à natureza humana, pois é algo tão profundo quanto a angústia, manifestando a interioridade do homem que vive em meio à natureza e esta, por ser dialética, o homem a supera pelo salto qualitativo do religioso que não se inclui na dialética em relação ao tempo.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Kierkegaard. Filosofia Passo-a-passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 78p.
- CAÑAS, José Luis. *Soren Kierkegaard, entre La imediatez y La relación*. Colección Estructuras y procesos, Série filosofia, Madri: Editorial Trotta, 2003.
- CLAIR, André. *Kierkegaard, Existence et éthique*. Paris: Presses univertaires de France, 1997.
- COURNARIE, L. *L'Existence*. Paris: Armand Colin.
- COUTRIN; JEAN-FRANÇOIS. *A Tragédia e o Tempo e o Tempo da História*. Tradu. De heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Editora 34. 2006.
- D.J. ALLAN. *A Filosofia de Aristóteles*. Editorial Presença.
- ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES. *Prometeu acorrentado; Ajax; Alceste*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FARAGO, F. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F Alves. Petrópolis : Vozes, 2006, 259p.
- GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo Paradoxo*. Uma Introdução a Kierkegaard. Fonte Editorial, 2006.
- _____. *A palavra e o silêncio*. Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e Tremor. São Paulo: Custom, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. De José Gaos. 2ª ed. México: FCE, 1971. 479P.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética, v. 4*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2004.
- _____. *Escritos de juventude*. Trad. José Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Económica de Espana, 2003.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Dover Publications, 2004.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Discurso, 1999.

- KIERKEGAARD, Aabye Sören. *Étapes sur le chemin de la vie*. Tradução de F. Prior ET M.- H. Guignot. Paris: Éditions Galimard, 1948; 592p.
- _____ In *Vino Veritas*. Trad. José Miranda Justos. Antígona. 2005.
- _____ *La Répétition, Crainte et Treblement, 1846*. Trad. De Tisseau, Paul – Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1972.
- _____ *Le Journal Du Séducteur*. Tradução de F. Prior ET M.- H. Guignot. Paris: Éditions Galimard, 1948; 592p.
- _____ *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse Traité du désespoir*. Gallimard. 2008.
- _____ *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacos*. Editora Vozes.
- _____ *O conceito de Angústia*. Tradução portuguesa de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial presença. 1972; 224p.
- _____ *O conceito de Ironia*. Constantemente Referido a Sócrates. Apresentação e tradução: Álvaro Luiz Montinegro valls, Petrópolis: Vozes, 1991, 283p
- _____ *Ou Bien ou Bien*. Le reflet du tragique ancien sur le moderne. Gallimard. 2008.
- _____ *Ou bien Ou bien*. "Ultimatum". Tel Gallimard. 2008.
- _____ *Poit de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain, Deux petits traités éthico-religieux, La maladie e La Morte, six discours*. 1848-1849. Trad. De Tisseau, Paul – Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1980.
- _____ *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra Como Escritor*. L'Orante 1859.
- _____ *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*. Le pathétique. Tel Gallimard. 2008.
- _____ *Post-Scriptum*. Définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, 1846. Trad. De Tisseau, Paul – Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1977
- _____ *Temor e Tremor*. Humus, tradução de Torriero Guimarães. 2008.
- _____ *Temor e Tremor*. São Paulo. Abril Cultural, 1979.
- LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. Figuras do Saber; tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Rémi Laureillard. Paris Gallimard, 1969.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume: fapesp, 2001. 140p.
- _____ *Individuo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulos, 2009.
- REDYSON DEYVE, ALMEIDA; VALLS, DE PAULA; MÁRCIO GIMENES. *Soren Kierkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2007. 354p.

RICOEUR. Paul.. *A Região dos Filósofos*. Leituras 2. Tradução Marcelo Perine e Nicolas Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

VALLS; L. M. Álvaro. *Do Desespero Silencioso ao Elogio do Amor Desinteressado*. Aforismos, Novelas e Discursos de Søren Kierkegaard. Escritos. Porto Alegre 2004. 104p.